

Jahrbuch MedGG – Band 41 (2023)

Franz Steiner Verlag

Auszug aus:

MEDIZIN, GESELLSCHAFT UND GESCHICHTE

Jahrbuch
des Instituts für Geschichte der Medizin
der Robert Bosch Stiftung

Band 41 (2023)



Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2023

Inhalt

MARION BASCHIN	
Editorial	7
NENA ŽIDOV	
Die Rolle der Homöopathie bei Wundärzten und Ärzten in Slowenien vor dem Zweiten Weltkrieg	9
HEIKE GYPSER	
Die parallele Entwicklung zweier Großhersteller von Homöopathika in Deutschland und den USA	25
MARION BASCHIN	
Necessity Meets Commerce <i>Wartime Homeopathy Kits as Historical Object Sources</i>	45
JOSEF M. SCHMIDT	
Die Homöopathie im Lichte ihrer antiken sozioökonomischen und geistesgeschichtlichen Wurzeln	65
SILVIA WAISSE	
Epistemological Frameworks of Homeopathy <i>A Historical Perspective</i>	91
THILO SCHLOTT / MELANIE SCHLOTT	
Patientenbriefe des Grafen Georg Friedrich Wilhelm Alfred Eckbrecht von Dürckheim-Montmartin und seiner Ehefrau Sophie an den Homöopathen Samuel Hahnemann aus dem Jahr 1831	127

Die Homöopathie im Lichte ihrer antiken sozioökonomischen und geistesgeschichtlichen Wurzeln

JOSEF M. SCHMIDT

Medizin, Gesellschaft und Geschichte 41, 2023, 65–90

Homeopathy in the Light of its Ancient Socio-Economic and Intellectual Roots

Abstract: In this contribution the attempt is made to cast new light on homeopathy, its history and epistemological status. For this, its historiography is extended by including the knowledge and methods of other disciplines, in particular classical philology, philosophy, sociology and economic history. The question newly posed here – What powerful traditions of thought was Hahnemann (still) able to draw on when he founded homeopathy as a rational art of healing? – can be answered paradigmatically: Firstly, the Western history of thought is rooted in what is here called ‘*lógos* thinking’, which can be traced back to the first minting of coins in the ancient Greek *poleis* in the 6th century BC. Secondly, the Greeks had tried very early on to conceptualize what is here called ‘*hómoion* thinking’, which derives from a primordial attraction of similars, as an (additional) principle in the philosophy of nature. And thirdly, what is here called ‘*íásthai* thinking’ also has roots going back to ancient Greece. The idea that ‘who/what causes wounds can also heal’ goes back as far as the myths surrounding the Trojan War. All three traditions of thought can be pursued throughout the history of medicine and there is evidence of their more or less prominent appearance in the individual eras. Since all three are constitutive of homeopathy, it is existential for homeopathy that they are always successfully balanced. Given their otherwise corroding effects, the balanced integration of all three ways of thinking seems to also be a highly topical and urgent socio-political task.

Einführung

Homöopathie-Geschichtsschreibung beginnt üblicherweise mit Samuel Hahnemann und verfolgt die Entwicklung seines Vermächtnisses bis in die Gegenwart.¹ Selbst wo man sich mit sogenannten Vorläufern beschäftigt, werden diese meist von einem modernen Standpunkt des Denkens aus behandelt und als nicht rational zurückgewiesen.² Typisch neuzeitlich glaubt man allgemein, auf eine längere Vorgeschichte verzichten und Hahnemanns Neuansatz ganz aus sich selbst und der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Strömungen erfassen und bewerten zu können. Auf diese Weise können aber weder langfristige Entwicklungen und Fehlentwicklungen des Denkens, in denen die heutige Sicht der Dinge möglicherweise gefangen ist, als solche erkannt und begriffen noch die Situation, in der sich die Homöopathie derzeit befindet, realistisch eingeschätzt und gehandhabt werden.

Hier soll der Versuch unternommen werden, die Jahrtausendealten Denktraditionen aufzuspüren, die das Abendland seit jeher und damit auch Hahnemann bei der Begründung der homöopathischen Heilkunst prägten. Anhand einer Identifizierung von drei paradigmatischen Denkart, die sich seit der griechischen Antike wie ein roter Faden durch die europäische Geistesgeschichte ziehen, lassen sich dann sowohl die Besonderheiten der Homöopathie als auch die Einseitigkeiten der modernen Medizin klarer als sonst möglich benennen und beurteilen. Die Entdeckung und erstmalige Präsentation der für die Homöopathie konstitutiven Denkart mag als Beispiel dienen, wie unter Einbeziehung des Wissens und der Methodik anderer Disziplinen, insbesondere der Altphilologie, Philosophie, Soziologie und Wirtschaftsgeschichte, neues Licht auf die Homöopathie, ihre Geschichte und ihren epistemologischen Status geworfen werden kann.³

Lógos-Denken

Die Form des Denkens, die heute die ganze Welt beherrscht, mit allen damit verbundenen Risiken und Nebenwirkungen, und die im Folgenden *lógos*-Denken genannt wird, geht zurück auf die Monetarisierung Griechenlands im 6. Jahrhundert v. Chr. Zu Recht gelten die Griechen als die Erfinder der Wissenschaft (*epistémē*), und es ist kein Zufall, dass der dafür grundlegende Logos in den griechischen Kolonien in Ionien, also an der heutigen westtürkischen Küste, aufkam. Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr.

1 Haehl (1922), Jütte (2005) und viele andere mehr.

2 Tischner (1932).

3 Der vorliegende Beitrag ist die erweiterte Version eines Vortrags, den der Verfasser am 13.5.2021 auf dem 169. Deutschen Ärztekongress für Homöopathie in Weimar (via Zoom) gehalten hat, zum Thema „Homöopathie und moderne Medizin einst und jetzt: Möglichkeiten und Grenzen der Synergie“.

wurden dort in unmittelbarer Nachbarschaft, in Lydien, weltweit die ersten Münzen geprägt – zunächst aus Elektron, einer variablen Mischung aus Silber und Gold, das dort in Mengen abgebaut wurde. Die Griechen übernahmen diese Erfindung sehr schnell und prägten eigene Silbermünzen, so dass im 6. Jahrhundert v. Chr. bereits weite Teile Großgriechenlands, das sich von der ionischen Küste bis nach Unteritalien und Sizilien erstreckte, aus vollmonetarisierten Poleis bestanden.

In eben dieser Zeit, also im 6. Jahrhundert v. Chr., entstand hier zum ersten Mal auf der Welt das, was wir heute als rationales Denken, im Unterschied zum mythologischen, zu bezeichnen gewohnt sind. Der neue Blick auf die Welt war präzedenzlos und wird klar, wenn man sich die Grundfunktionen von Geld vergegenwärtigt: Geld ist ein Tauschmittel, Zahlungsmittel, Wertmaßstab, Wertaufbewahrungsmittel und beruht auf allgemeiner Akzeptanz, Exklusivität und staatlicher Sanktion. Während in homerischer Zeit, also bis zum 7. Jahrhundert v. Chr., Austausch von Gütern noch ganz ohne Geld – auf der Basis von persönlicher Reziprozität von Geschenken oder kommunaler Verteilung von Opfern – stattfand und obwohl sich Fernhandel mit dem Nahen Osten (Ägypten und Babylonien) zum Teil schon mit Hilfe von Silbereinheiten, die allerdings mangels Prägung abgewogen werden mussten, vollzog, bedeutete das In-Umlauf-Bringen von geprägtem Münzgeld sozusagen einen Quantensprung in der Geistesgeschichte der Menschheit.⁴

Im Gegensatz zu (ungeprägten) Gold- oder Silberstücken war bei einer geprägten Münze deren Tauschwert oder Geldwert, also das, was man dafür auf dem Markt bekommt, nicht mehr identisch mit ihrem Gebrauchswert, also dem Wert des reinen Materials, sondern wurde allein durch das aufgeprägte Zeichen bestimmt, beruhte also nicht auf dessen Natur (*phýsis*), sondern auf Konvention (*nómos*), wie später, im 4. Jahrhundert v. Chr., Aristoteles erläutern sollte.⁵ Dies erforderte und förderte die Abstraktion, weg von den sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten der Lebenswelt hin zu einem von allem anderen abgesonderten, rein geistigen Wert bzw. Wesen. Diese täglich von allen Marktteilnehmern zu erbringende Abstraktionsleistung gehörte bald wie selbstverständlich zur sozioökonomischen Lebenswelt – und musste sich auch im Denken der ersten abendländischen Philosophen niederschlagen. In der Tat finden sich dort alle Eigenschaften des neuen Geldes wieder: Homogenität, Unpersönlichkeit, Universalität, Grenzenlosigkeit, Abstraktheit usw.⁶

Die ersten uns überlieferten philosophischen Konzepte des Abendlandes stammen aus Milet, der damals führenden Handelsstadt an der ionischen Küste, die im 6. Jahrhundert v. Chr. als erste durchgehend monetarisiert war. Hier wirkten zu dieser Zeit Thales, Anaximander und Anaximenes.⁷

4 Seaford (2004). Vgl. Thomson: Forschungen Bd. 2 (1980).

5 Aristoteles: *Ethica Nic.* 1133a30, in: Aristoteles (1979), S. 100; Brodbeck (2009), S. 422 ff.

6 Seaford (2004), S. 149–172. Vgl. Seaford (2020).

7 Vgl. dazu, auch im Folgenden, Gigon (1968) und Schadewaldt (1979).

Mit seiner angesichts der Vielfalt der Erscheinungen überraschenden, weil kontraintuitiven These (*tithēmen*), dass Wasser (*hýdōr*) das erste (*prōton*) und einzige (*mónon*) Element (*stoicheion*) sei⁸, begründete Thales von Milet Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. die Tradition des philosophischen Monismus, das heißt der Reduktion von allem auf eines, was erst und nur in einer voll monetarisierten Polis plausibel erscheinen mochte.

Für seinen Schüler Anaximander von Milet war Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. das Grenzenlose (*ápeiron*) der Ursprung (*archēn*) der seienden Dinge (*tōn óntōn*), deren Werden aus ihm (*gēnesis*) und Vergehen in es (*phthorán*) nach der Notwendigkeit (*katá tó chreón*) geschieht; denn sie zahlen einander Strafe (*díkēn*) und Buße (*tísin*) für die Ungerechtigkeit (*tēs adikias*) gemäß der Anordnung der Zeit (*chrónou táxin*).⁹ Das Apeiron wird als ewig (*aidion*), alterslos (*agēro*), unsterblich (*athánatou*) und unverderblich (*anólethron*) beschrieben.¹⁰ – Hier wird der Kosmos erstmals als abstraktes, unpersönliches und grenzenloses Gebilde, in Analogie zur juristischen Praxis in der monetarisierten Polis, vorgestellt.

Sein Schüler Anaximenes von Milet schrieb Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr.: „Wie unsere Seele (*psychē*) Luft (*aēr*) ist und uns zusammenhält (*sygkratei*), so umfassen (*periéchei*) den ganzen Kosmos Pneuma und Luft (*aēr*).“¹¹ Die Luft (*aēr*) wird dabei als unkörperlich (*asómáton*), grenzenlos (*ápeiron*) und reich (*plóusion*) beschrieben, da sie nie ausgeht (*médépotē ekleípen*).¹² – Wieder ist es genau ein abstraktes und unpersönliches Prinzip, das Mikro- und Makrokosmos zusammenhält, diesmal die Luft, wieder in Analogie zur monetarisierten Marktwirtschaft in der Polis.

Xenophan aus Kolophon, einer weiteren monetarisierten Polis unweit von Milet, propagierte nach seiner Verbannung gegen Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Elea in Kampanien (Unteritalien) – entgegen der anthropomorphen Göttervorstellung von Homer und Hesiod¹³ – einen größten Gott (*eis theós mégistos*), der weder an Gestalt (*dēmas*) noch an Verstand (*noēma*) den Sterblichen (*thnētoísin*) gleicht (*homoiós*)¹⁴, auch nicht geboren wurde (*gennásthai*)¹⁵, der ganz (*oúlos*) sieht (*orái*), denkt (*noeí*) und hört (*akouéi*)¹⁶, der sich nicht bewegt (*kinoúmenos oudén*) oder irgendwo hingeht (*oudé metérchesthai*)¹⁷, gleichwohl aber mühelos (*apáneuthe pónoio*) mit des Nus' (Ver-

8 Thales: Fragment B 3, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 80.

9 Anaximander: Fragment B 1, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 89.

10 Anaximander: Fragment B 2–3, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 89.

11 Anaximenes: Fragment B 2, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 95.

12 Anaximenes: Fragment B 3, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 96.

13 Xenophanes: Fragment B 11, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 132.

14 Xenophanes: Fragment B 23, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 135.

15 Xenophanes: Fragment B 14, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 132.

16 Xenophanes: Fragment B 24, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 135.

17 Xenophanes: Fragment B 26, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 135.

nunft) Denkkraft (*nóou phrení*) alles schwingt (*pánta kradaínei*)¹⁸. – Wenngleich hier Gott auch Wahrnehmung, Intelligenz und Wirksamkeit zugestanden wird, bleibt er doch ein abstraktes Wesen, das der Welt gegenübersteht, die andererseits ganz von ihm abhängt.

Von Pythagoras aus Samos, der Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Kroton in Kalabrien (Unteritalien), ebenfalls eine durchgängig monetarisierte griechische Polis, wirkte, wissen wir über Aristoteles, dass für ihn die Zahl (*arithmón*) das Wesen aller Dinge (*ousían pántōn*) war¹⁹, die Dinge (*tá ónta*) durch Nachahmung (*mimései*) der Zahlen (*tón arithmón*) existieren (*eínai*)²⁰, die Zahlen (*arithmoús*) Ursachen (*aitíous*) des Wesens (*tés ousías*) für die anderen Dinge (*toís állois*) sind²¹, die Zahlen (*arithmoús*) die Dinge selbst (*autá tá prágmata*) sind²² und die natürlichen Körper (*physiká sómata*) aus Zahlen (*ex arithmón*) hervorgehen (*poieín*)²³. – Auch diese präzedenzlose und kontraintuitive Sicht, dass Zahlen den Dingen innewohnen bzw. diese konstituieren, konnte nur in Analogie bzw. als Reaktion auf die ebenso präzedenzlose Ausbreitung der Universalität des abstrakten Geldwertes im 6. Jahrhundert v. Chr. zustandekommen und Zeitgenossen plausibel erscheinen.

Heraklit von Ephesos, wieder eine monetarisierte Polis in Ionien nördlich von Milet, thematisierte Anfang des 5. Jahrhunderts v. Chr. explizit den wechselweisen Umsatz (*antamoibē*) von allem gegen das Feuer (*pyrós tá pánta*) und des Feuers gegen alles (*pýr hapántōn*) – so wie der Waren gegen Gold (*chrysoú chrēmata*) und des Goldes gegen Waren (*chrēmáton chrysós*).²⁴ Diese Weltordnung (*kósmon*) ist für alle Wesen (*hapántōn*) dieselbe (*tón autón*), ein ewig lebendiges Feuer (*pýr aetzóon*), erglühend nach Maßen (*aprómenon métra*) und erlöschend nach Maßen (*apobennýmenon métra*).²⁵ Alles (*pánta*) wird das Feuer (*pýr*) richten (*krinei*) und einholen (*katalépsetai*).²⁶ – Hier wird erstmals die Analogie zwischen dem weltbeherrschenden abstrakten Prinzip des Feuers und dem Zahlungsmittel und Wertmaßstab Gold ausgesprochen, das gegen alles getauscht werden kann, dadurch den Kreislauf der Waren in Gang hält, dabei selbst aber von allem Wandel unberührt bleibt.

Die Seele (*psychés*) enthält nach Heraklit tiefen Logos (*bathýs lógon échei*)²⁷ bzw. hat Logos (*lógos*), der sich selbst mehrt (*heautón aúxōn*)²⁸. Alles (*pántōn*) geschieht

18 Xenophanes: Fragment B 25, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 135.

19 Aristoteles: *Metaphysica* 987a19, in: Aristoteles (1980), S. 17.

20 Aristoteles: *Metaphysica* 987b11, in: Aristoteles (1980), S. 18.

21 Aristoteles: *Metaphysica* 987b24, in: Aristoteles (1980), S. 19.

22 Aristoteles: *Metaphysica* 987b27 f., in: Aristoteles (1980), S. 19.

23 Aristoteles: *Metaphysica* 1090a32, in: Aristoteles (1980), S. 301.

24 Herakleitos: Fragment B 90, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 171.

25 Herakleitos: Fragment B 30, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 157 f.

26 Herakleitos: Fragment B 66, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 165.

27 Herakleitos: Fragment B 45, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 161.

28 Herakleitos: Fragment B 115, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 176.

(*ginoménōn*) nach dem Logos (*katá tón lógon*).²⁹ Gemäß dem Logos ist alles (*pánta*) eins (*hén*).³⁰ Der Logos ist gemeinsam (*xynouí*).³¹ Mit dem Logos (*lógōi*) verkehren (*homilouísi*) die Menschen am meisten (*málista*) andauernd (*diēnekós*).³² Die Wachen (*egrēgorósin*) haben eine einzige und gemeinsame Welt (*héna kai koinón kósmon*).³³ Nur eines ist weise (*hen tó sophón*): sich auf den Gedanken zu verstehen (*epístasthai gnómen*), welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß (*hotée ekybérnēse pánta diá pántōn*).³⁴

Logos meint hier also sozusagen das, was die Welt im Innersten zusammenhält bzw. dessen Erkenntnis. Während aber die Mehrheit der Menschen nur den ständigen Wandel der Erscheinungswelt sieht, sind nur wenige fähig, den wahren gleichbleibenden Hintergrund und vor allem die Dialektik von beiden Ebenen zu erfassen. So heißt es weiter: Das Weise (*sophón*) ist von allem (*pántōn*) abge sondert (*kechōrisménōn*).³⁵ Die Natur (*phýsis*) liebt es, sich zu verbergen (*kryptesthai philei*).³⁶ Unsichtbare Harmonie (*harmoníē aphanēs*) ist stärker (*kreíttōn*) als sichtbare (*phanerēs*).³⁷ Man sollte recht verstehen (*xyniásin*), wie Auseinandergetragenes (*diapherómenon*) mit sich selbst (*heōutói*) zusammengeht (*homologéi*): gegenstrebige Vereinigung (*palíntropos harmoníē*) wie die des Bogens (*tóxou*) und der Leier (*lýrēs*).³⁸

Parmenides, der wohl erst nach einem Studium bei Anaximander in Milet nach Elea in Kampanien (Unteritalien) auswanderte³⁹, forderte, ebenfalls Anfang des 5. Jahrhunderts v. Chr., explizit: Urteile (*krínai*) nach dem Logos (*lógōi*)!⁴⁰ Die Wahrheit (*alēthēs*) bestand für ihn darin: Dasselbe (*tó autó*) ist Denken (*noein*) und Sein (*einai*).⁴¹

Was Parmenides unter Sein versteht, ist ungeboren (*agéneton*), unvergänglich (*anólethrōn*), körperlich ganz (*oulomelēs*), unerschütterlich (*atremés*), ohne Ziel (*átleston*), ein Ganzes (*pán*), Eines (*hén*), ein Zusammenhängendes (*synechēs*), ganz von Seiendem erfüllt (*pán d' émpleón eóntos*), unbeweglich (*akínēton*), aber auch in den Grenzen (*én petrasi*) großer Bande (*megálōn desmōn*), ohne Ursprung (*ánarchon*) und ohne Aufhören (*ápauston*), ohne Entstehen (*gēnesis*) und Vergehen (*ólethros*), dasselbe (*tautón*) in demselben (*én tautói*) und unbedürftig (*oúk epideués*). Die Notwen-

29 Herakleitos: Fragment B 1, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 150.

30 Herakleitos: Fragment B 50, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 161.

31 Herakleitos: Fragment B 2, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 151.

32 Herakleitos: Fragment B 72, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 167.

33 Herakleitos: Fragment B 89, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 171.

34 Herakleitos: Fragment B 41, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 160.

35 Herakleitos: Fragment B 108, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 175.

36 Herakleitos: Fragment B 123, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 178.

37 Herakleitos: Fragment B 54, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 162.

38 Herakleitos: Fragment B 51, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 162.

39 Nietzsche (1995), S. 282–284.

40 Parmenides: Fragment B 7, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 234 f.

41 Parmenides: Fragment B 3, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 231.

digkeit (*anáγκē*) hält es also in den Banden der Grenze (*peíratos en desmoísini*), die es rings (*amphís*) umzirkelt (*eérgei*).⁴² Da es eine letzte Grenze (*peítras pímaton*) gibt, ist es vollendet (*tetelesménon*) von allen Seiten (*pántothēn*), einer wohlgerundeten Kugel (*eukýklou sphairēs*) Masse/Würde (*ógkōi*) ähnlich (*enalgkion*), von der Mitte her (*messóthēn*) überall (*pántēi*) gleichgewichtig (*isopalés*), ganz (*pán*) unversehrt (*ásylon*), von allen Seiten (*pántothēn*) gleich (*íson*), gleichmäßig (*homōs*), trifft es auf Grenzen (*én peírasí kýrei*). Die Rechtsgöttin (*Diskē*) hat es (das Sein) weder zum Werden (*oúte genésthai*) noch zum Vergehen (*oút' óllysthai*) in den Fesseln gelockert (*chalásasa pédēisin*), sondern hält es fest (*all' échei*).⁴³

Die epistemologische Trennung zwischen geistiger Abstraktion und der Sinneswelt wird hier explizit und erreicht ihren Höhepunkt. Das Sein wird als eigene absolute Sphäre vorgestellt, losgelöst von allem Nichtseienden – als würde man ausschließlich auf den Geldwert fokussieren, ohne zu bedenken, dass dieser die Zirkulation der Waren braucht, ohne den es ihn selbst nicht gäbe. Als einzige Grenze des ansonsten autark gedachten Seins wird dessen Unveränderlichkeit gedacht – ganz in Analogie zum Geldwert, der als Einziges im Warenkreislauf invariant gehalten werden muss, damit nicht alles in Beliebigkeit ausufert. Parmenides hatte eine enorme Wirkung auf Platon und die gesamte abendländische Philosophie.

Mit Anaxagoras aus Klazomenai, einer monetarisierten und ökonomisch fortschrittlichen Polis in Ionien nahe Kolophon, kam – nach seiner Flucht vor den Persern – die Philosophie schließlich im 5. Jahrhundert v. Chr. nach Athen. Seine Lehre, dass der Nus (*noús*) über alles (*pántōn*) die Herrschaft habe (*kratei*)⁴⁴, wurde von den Athenern allerdings ebenso feindlich aufgenommen wie die Suche des Schülers seines Schülers Archelaos, Sokrates, nach der einzigen rechten Münze (*mónon tó nóμισμα orthón*), gegen die man alles (andere) vertauschen muss (*antí hoú dei pánta taúta kataláttesthai*), nämlich die Vernünftigkeit (*phrónēsis*)⁴⁵.

Hatten die vorsokratischen Philosophen durchgängig in autoritären Regimen (wie Milet, Ephesos, Samos oder Kolophon) gewirkt, wo die neue universelle Macht des Geldes in der Person des Tyrannen anschaulich und unmissverständlich verwirklicht war, stieß das neue *lógos*-Denken in Athen, das 508 v. Chr. unter Kleisthenes eine Demokratie geworden war, auf Widerstand, zumal eine Demokratie nicht auf erzwungenen, sondern freiwilligen Zusammenhalt ihrer Bürger angewiesen ist, der am ehesten durch gemeinsame Mythen, Traditionen und Werte gewährleistet wird und nicht durch abstraktes *lógos*-Denken, das vor allem den Egoismus jedes Einzelnen fördert.

42 Parmenides: Fragment B 8, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 235–240.

43 Parmenides: Fragment B 8, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 235–240.

44 Anaxagoras: Fragment B 12, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 37–39.

45 Platon: Phaidon 69a9 f., in: Platon (1900–1907), Bd. 1, S. 97.

Um die Zersetzung vor allem der Jugend abzuwehren, wurden Anaxagoras und Sokrates tatsächlich zum Tode verurteilt.⁴⁶

Die mit dem neuen *lógos*-Denken einhergehende Relativierung der Konventionen ließ dennoch nicht lange auf sich warten. Als Vertreter des neuen Geschäftsmodells der Sophisten, gegen Geld den neuen *lógos* zu unterrichten, sei hier nur Protagoras genannt, der im 5. Jahrhundert in Athen lehrte, dass aller Dinge (*pántōn chrēmátōn*) Maß (*métron*) der Mensch (*ánthrōpos*) sei, der seienden, dass sie sind (*tōn óntōn hōs éstin*), der nicht seienden, dass sie nicht sind (*tōn oúk óntōn hōs oúk éstin*).⁴⁷ – Die absolute Trennung zwischen Sein und Schein wurde jetzt als Konstruktion denunziert und der Dekonstruktion und subjektiven Rekonstruktion einer zahlungskräftigen neuen Elite überantwortet.

Mit Platon und Aristoteles erfolgte im 4. Jahrhundert v. Chr. in Athen schließlich die Aufarbeitung und Integration der gesamten vorsokratischen Philosophie in eine klassische kanonische Form, die das gesamte Denken des Abendlandes für immer prägen und bis heute bestimmen sollte.⁴⁸

Hómoion-Denken

Neben dieser soeben genealogisch hergeleiteten Form des monetär getriebenen *lógos*-Denkens gab es seit jeher auch eine andere mächtige Art des Denkens, das im Folgenden *hómoion*-Denken genannt wird.

Dass sich Ähnliches, Verwandtes und Gleichartiges anzieht, miteinander befreundet ist, sich miteinander verbindet, sich angenehm ist, während sich Verschiedenes und Fremdes abstößt bzw. einander feindlich ist, mag jedem archaischen Menschen vertraut und selbstverständlich sein. Die Unterscheidung zwischen einander Gleichen und einander Verschiedenem, zwischen Eigenem und Fremdem und die zugehörige soziale Praxis des Einschließens und Ausschließens ist also eines der ursprünglichsten Ordnungs- und Orientierungsprinzipien der Menschheit. – Noch Äonen vor dem neuzeitlichen Dualismus von Subjekt und Objekt wurde einander Ähnliches nicht als Relation zwischen separaten Dingen, sondern als veritable Einheit empfunden, also etwa ein Clan und sein Totemtier, der Einzelne und die Gruppe, das Wasser

46 Sokrates' Tod 399 v. Chr. durch den Schierlingsbecher ist bekannt. Von Anaxagoras ist überliefert, dass auch er ca. 430 v. Chr. wegen Gottlosigkeit (*asebeia*) zum Tode verurteilt, jedoch durch Intervention seines Schülers Perikles wieder freigelassen wurde. Daraufhin soll er sich nach Lampsakos (in Mysien, an den Dardanellen) zurückgezogen haben und dort im Exil gestorben sein. Diogenes Laertius (1990), S. 78–80.

47 Protagoras: Fragment B 1, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 263.

48 Vgl. dazu das berühmte Diktum des englischen Philosophen Alfred North Whitehead: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it contains a series of footnotes to Plato.“ Whitehead (1929), S. 39.

des Regenmachers und der damit herbeibeschworene Regen usw. Magie, Astrologie, Alchimie usw. beruhen alle auf diesem sympathetischen Ähnlichkeitsdenken.

Bei den Griechen spielten seit jeher verwandtschaftliche Bindung und Kultgemeinschaft eine große Rolle, so dass das Wort *philoí* (Freunde) zunächst und vor allem auf die Verwandten (*syggeneís*) bezogen wurde.⁴⁹ Erst mit den Vorsokratikern begann der Versuch, das diffuse und omnipräsente Zugehörigkeitsgefühl unter Gleichartigen als ein naturphilosophisches Prinzip zu konzeptualisieren, eben das *hómoion-homoíō*-Prinzip. *Hómoios* (bzw. *homoiótēs*, Ähnlichkeit) meint hier Gleichheit der Gestalt und Erscheinung, der Form, der Eigenschaft, also eine qualitative Wesensgleichheit – während *isos* eine quantitative Gleichheit, ein Mehr oder Weniger an Kraft, Macht, Ehre, Stärke, Größe, Zahl bezeichnet. *Hómoios* wäre also eher eine geometrische, *isos* eine arithmetische Gleichheit.

Hintergrund für diese Konzeptualisierungswelle des *hómoion*-Denkens war auch hier die Monetarisierung der griechischen Stadtstaaten im 6. Jahrhundert v. Chr. und die daraus resultierende *lógos*-Rationalität, die alles und jedes logisch begreifen wollte, hier eben das *hómoion*-Denken, das, obwohl es älter und umfassender ist, nun sozusagen in spanische Stiefel zu schnüren versucht wurde.⁵⁰ – Da der heutige wissenschaftliche Affirmationshorizont aber durch und durch vom *lógos*-Denken geprägt ist, sind wir zunächst – rekonstruierend – auf diesen Zugang angewiesen.

Die jedem geläufige Tatsache, dass Menschen gleicher Wesensart eine natürliche Zuneigung zueinander haben, wie dies noch bei Homer zu finden ist (*tón homoíon ágei theós hos tón homoíon*)⁵¹, wurde von den Vorsokratikern erstmals als Erklärungsprinzip auch von Vorgängen in der Natur bzw. im Kosmos zugrunde gelegt und rational zu begründen versucht. Der Begriff des Gleichen ergibt allerdings nur Sinn als Abgrenzung von bzw. in Konfrontation mit seinem Gegenteil, dem Begriff des Ungleichen. Auch Homer und Hesiod kannten etwa den Unterschied zwischen Menschen und Göttern bzw. zwischen verschiedenen Göttern untereinander.

Als kosmisches Ordnungsprinzip mochte das Streben des Gleichen zueinander zwar das Phänomen des Wachstums erklären, aber nur Scheidung des Ungleichen und Verbindung des Gleichen machen noch keinen Kosmos. Dazu bedurfte es auch eines Gegenprinzips, nämlich die Mischung des Ungleichen bzw. Entgegengesetzten und dessen Zusammenhalt zugunsten des Ganzen. Erst wenn man beide (komplementären) Prinzipien zusammennahm, also *hómoion-homoíō* und *enantíon-enantíō*, ließen sich alle Phänomene der Natur verständlich machen. Während die Freundschaft des Gleichen als das natürliche Verhalten der Dinge angesehen wurde, musste die Einheit des Verschiedenen auf die Einwirkung einer besonderen Kraft zurückgeführt werden.

49 Vgl. dazu Thomson: Forschungen Bd. 1 (1980).

50 Vgl. dazu: „[...] Collegium Logicum. / Da wird der Geist Euch wohl dressiert, / In Spanische Stiefeln eingeschnürt [...]“. Goethe: Faust I, V. 1911–1913, in: Goethe (1977), Bd. 5, S. 200.

51 Homer: Odyssee 17,218, in: Homer (1917–1919), Bd. 4, o. S.

Die Überwältigung des Entgegengesetzten erwies sich dabei als die Kehrseite der Freundschaft des Ähnlichen. So lässt sich zum Beispiel der Prozess der Ernährung und des Wachstums sowohl auf die freundschaftliche Vereinigung von Gleichem als auch auf die Überwindung bzw. Aneignung des Entgegengesetzten zurückführen.⁵²

Während sich bei den milesischen Philosophen (Thales, Anaximander, Anaximenes) sowie bei Pythagoras in Kroton, also im 6. Jahrhundert v. Chr., noch keine Thematisierung eines Ähnlichkeitsprinzips findet, klingt der Gedanke bei Heraklit in Ephesos im 5. Jahrhundert erstmals an, wenn er erklärt, dass die unsterbliche Seele (*áphtharton psychḗn*) nach dem Tod des Körpers „zum Artverwandten zurückkehrt“ (*anachōreín prós tó hómogenés*)⁵³, womit er wahrscheinlich das Urfeuer meinte.

Mit Parmenides beginnt in Elea (Kampanien) im 5. Jahrhundert die systematische Anwendung des Ähnlichkeitsprinzips auf Physik und Erkenntnistheorie, im Rahmen seiner dialektischen Behandlung des Gleichen und Ungleichen. Im absoluten Zustand des Seins und der Wahrheit ist zwar kein Platz für ein dynamisches *hómoion prós hómoion*, gleichwohl kann die Einheitlichkeit des Seins nur von einem ebenso einheitlichen Denken (*noeín*) erkannt werden, so dass Parmenides sagen kann: Denken (*noeín*) und Sein (*einai*) sind dasselbe (*tó autó*).⁵⁴ Die Welt der Meinungen dagegen besteht aus Gegensätzen, die sich gegenseitig ausschließen, die nicht ineinander übergehen können (wie etwa die wechselnden Zustände der milesischen *archḗ*), sondern sich nur miteinander mischen und so die Scheinwelt entstehen lassen. Um die heterogenen Elemente – gegen ihre natürliche Abneigung, sich mit Gegensätzlichem zu mischen – zur Vereinigung zu zwingen, ist eine alles steuernde Göttin (*daímōn hē pánta kybernái*) nötig.⁵⁵ Erst der Tod erlaubt die Auflösung der unfreiwilligen *míxis* und die Rückkehr zum Artverwandten. Erkenntnis wiederum hängt von der jeweiligen Mischung (*krásin*) bzw. dessen Übergewicht (*pléon*) ab⁵⁶, so dass zum Beispiel je nach Dominanz von Licht oder Dunkelheit im erkennenden Geist dann die Welt bzw. das Sein ebenso wahrgenommen wird.

Dass sozusagen die natürlichen Fliehkräfte der Gegensätze durch eine besondere Macht zur Mischung gezwungen werden müssen, ohne die sie sich gleich wieder trennen, erscheint vor dem Hintergrund einer monetarisierten Marktwirtschaft tendenziell egoistischer und konkurrierender Geldsubjekte, die gleichwohl von oben zu regulieren ist, plausibel.

Empedokles von Akragas, eine griechische Polis in Sizilien, die 472 eine Demokratie wurde, konzeptualisierte im 5. Jahrhundert v. Chr. hingegen ein wesentlich belebteres Weltbild als Parmenides: Seine Elemente lieben, sehnen sich (*phílen, potheítai*,

52 Müller: Gleiches (1965), S. IX–XIX.

53 Herakleitos: Fragment A 17, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 148.

54 Parmenides: Fragment B 3, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 231.

55 Parmenides: Fragment B 12, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 242 f.

56 Parmenides: Fragment B 16, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 244.

thélon), freuen sich (*gaíōn*) und haben Anteil am Denken (*phrónēsín échein kai nōmatos aísan*).⁵⁷ Als alles bestimmende Mächte werden Liebe (*philótēs*) und Streit (*neikos*) angenommen.⁵⁸ Dabei bewirkt Freundschaft die Verbindung von Elementen, seien sie gleichartig oder verschieden. Feindschaft dagegen führt zu Trennung, jedoch nur unter Artfremden; das Gleichartige kann sich nicht verfeinden, das wäre Hass gegen sich selbst.

In der Periode der *philótēs* vereinigt sich alles in Liebe. Dementsprechend sind im ursprünglichen kosmologischen Zustand der Kugel (*sphatros*) alle Unterschiede, wie gleich versus ungleich oder verwandt versus fremd, aufgehoben. Unter der Herrschaft des *neikos* bricht diese Einheit auseinander, zwischen das Artverschiedene legt sich trennender Streit; die Liebe muss sich auf Freundschaft mit dem Gleichartigen beschränken, wird also zur Eigenliebe, was aber den Zerfall des Alls in seine Elemente bedeutet. Einzelwesen können nur durch die gleichzeitige Wirksamkeit von *philótes* und *neikos* existieren: Sie sind einerseits durch Streit aus dem kosmischen *sphatros* ausgeschieden, andererseits werden sie durch Liebe zur Einheit ihres Wesens zusammengehalten.

Ähnliches gilt für die Erkenntnis: Damit wir zum Beispiel durch Erde die Erde schauen können, durch Wasser das Wasser usw.⁵⁹, muss eine Verwandtschaft zwischen dem Schauenden und dem Geschauten vorliegen, aber auch eine Verschiedenheit zwischen den einzelnen Elementen untereinander⁶⁰. Vermöge seiner gleichmäßigen Mischung aller Elemente kann der Verstand alles erkennen, während die Sinne jeweils nur eine Teilwahrnehmung erlangen, jedes Mal nach demselben Prinzip der Ähnlichkeit. Zuletzt meinte Empedokles, der seinen Leib und Aufenthalt als fremd empfand⁶¹, zum Göttlichen zurückzukehren, ganz nach dem Prinzip *hómoioin prós hómoion*.

Anaxagoras aus Klazomenai, der, wie erwähnt, die ionische Aufklärung im 5. Jahrhundert nach Athen brachte, nahm eine unendliche Zahl von Qualitäten an, die aus der Urmischung, in der alle Dinge beisammen (*homou pánta chrēmata*) waren, vom Nus (*noús*) geschieden werden (*krínein*), indem er die Mischung (*meigma*) in eine Wirbelbewegung (*perichōrēsis*) versetzt.⁶² Nach dem Grundsatz Gleiches zu Gleichem wird so eine immer weitere Differenzierung der ausgeschiedenen Teilmengen erreicht, bis sich Entmischung und Vermischung, Entstehen und Vergehen die Waage halten. In

57 Empedokles: Fragmente B 22,5; B 21,8; B 110,9; B 27,4; B 28,2; B 110,10; vgl. Fragment B 62,6, allesamt in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 320, 324, 335, 353.

58 Empedokles: Fragmente B 17–22, 26, 35 f., 109, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 315–321, 323, 326–328, 351.

59 Empedokles: Fragment B 109, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 351.

60 Vgl. dazu „Kein Auge könnte je die Sonne sehen, wäre es nicht sonnenhaft (*ou gár án pōpote eíden ophthalmós hēlion hēlioeidés mé gegenēménos*)“. Plotin: Enneaden I,6,9,31 f., in: Plotin (1956–1971), Bd. 1, S. 24, sowie „Wär nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnt es nie erblicken; / Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt uns Göttliches entzücken?“ Goethe: Zahme Xenien II, in: Goethe (1977), Bd. 1, S. 629.

61 Empedokles: Fragmente B 118 und B 126, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 1, S. 359 und 362.

62 Anaxagoras: Fragment B 1–12, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 32–39.

allen Bestandteilen der Welt bleiben aber immer alle anderen Substanzen beigemischt, so dass auch deren Gleichartigkeit, also etwa zwischen Fleisch und Fleisch, Knochen und Knochen usw., nur relativ ist, je nach Vorhandensein der gleichen Grundstoffe. Nur der Nus ist rein (*katharón*) und unvermischt (*amigé*) und allein selbst für sich (*mónos autós ep' eōutoú*).⁶³

Die Weltentstehung geschieht zwar nach dem Grundsatz „Verwandtes wird zueinander gebracht“ (*tá syggenē phéresthai prós állēla*)⁶⁴, doch geschieht diese Bewegung nicht, wie bei Empedokles, durch ein Wollen oder Sich-Sehnen, sondern wird den Spermata von außen, ohne eigene Anteilnahme, vom Nus aufgezwungen. Alles ordnet also der Geist (*pánta diekósmēse noús*)⁶⁵, wie genau, erläuterte Anaxagoras jedoch nicht. Ernährung und Wachstum wird nach dem Gleichheitsprinzip erklärt. Dass zum Beispiel aus Nichthaar ein Haar werden kann, liegt daran, dass in jeder Nahrung unter anderem auch Haar enthalten ist und der Organismus Gleiches an sich zieht.⁶⁶ Der Nus bleibt sich ganz wesensgleich (*pás hómoíós*), in Bezug auf den Mikrokosmos wie auf den Makrokosmos (*kaí ho meízōn kaí ho eláttōn*).⁶⁷ Wahrnehmung (*aísthēsis*) geschieht durch Schmerz (*metá lýpēs*), durch Kontakt mit etwas, was der eigenen Natur zuwiderläuft, das heißt einem *anhómoion* bzw. *enantía*.⁶⁸ Dies scheint zwar Empedokles' Erkenntnistheorie zu widersprechen, beide Male basiert die Argumentation aber auf dem Ähnlichkeitsprinzip, zumal die Freude bei Kontakt mit einem *hómoion* ja unstrittig bleibt.

Während Empedokles und Anaxagoras von einer Vielzahl von Qualitäten ausgehen, nahmen die Atomisten, also Leukipp und Demokrit aus Milet oder Abdera, einer wohlhabenden, seit dem 6. Jahrhundert monetarisierten Polis in Thrakien, im 5. Jahrhundert nur noch eine Vielzahl qualitativ gleichartiger Korpuskel im leeren Raum an, die sich bloß nach Größe und Gestalt unterscheiden. Jedes dieser sogenannten Atome oder *idéai* wird als einheitlich, unteilbar, unvergänglich und unveränderlich gedacht, ganz wie das Seiende (*eón*) des Parmenides. Was als Veränderung, Entstehen und Vergehen erscheint, ist nur Verbindung und Trennung der Atome.⁶⁹ Der physikalische Monismus wird hier erstmals mit dem *hómoion-hómoiō*-Prinzip begründet: Alle Atome müssen demnach qualitativ einheitlich sein, da nur Gleiches auf Gleiches einwirken bzw. von ihm Einwirkungen erfahren könne.⁷⁰

Umgekehrt wird auch versucht, das Prinzip, dass Gleiches zu Gleichem geführt wird (*phéresthai tá hómoia prós tá hómoia*), aus mechanischen Ursachen begründlich

63 Anaxagoras: Fragmente B 12; A 100, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 37, Z. 20, und S. 29, Z. 30.

64 Anaxagoras: Fragment A 41, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 15, Z. 25.

65 Anaxagoras: Fragment B 12, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 38, Z. 11.

66 Anaxagoras: Fragment B 10, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 37.

67 Anaxagoras: Fragment B 12, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 39, Z. 4 f.

68 Anaxagoras: Fragmente A 92 (29) und A 94, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 28, Z. 6 f., und S. 28, Z. 35.

69 Leukippos: Fragmente A 7 und A 19; Demokritos: Fragment A 37; vgl. Demokritos: Fragmente A 41 und A 61, allesamt in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 73, Z. 8 f.; S. 76, Z. 19 f.; S. 94, Z. 1; S. 95, Z. 2 f.; S. 100, Z. 4.

70 Demokritos: Fragment A 135, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 114, Z. 25 f.

zu machen, etwa beim Schütteln eines Siebes mit verschiedenen Getreidesorten und beim Anspülen von Steinen durch Brandung. Je nach Größe und Form der ansonsten gleichartigen Steine reagieren diese auf gleiche mechanische Einwirkung in gleicher Weise, so dass die kleinen bei den kleinen und die großen bei den großen zu liegen kommen.⁷¹ Mit gegenseitiger Anziehung oder Wahlverwandtschaft hat das nichts mehr zu tun. Die Atomisten kennen nur Druck und Stoß als Ursachen der Bewegung. Auf diese Weise bewirkt auch der kosmogonische Wirbel (*díne*) eine Sondernung des abgetrennten Atomgemenges durch Zusammenführung des Gleichen, wobei die kleinsten Atome zur Peripherie hin und die größten im Zentrum sich anordnen, was jeweils Feuer und Erde entspricht und Leichtigkeit und Schwere erklären soll. Im Sinne des *hómoion-homofō*-Prinzips schafft laut Demokrit „Gleichheit der Gesinnung Freundschaft“ (*homophrosýne philḗn poiét*)⁷², wodurch an Stelle der Blutsverwandten als naturgegebene Freunde nun auch Gesinnungsfreunde treten.

Im Corpus Hippocraticum⁷³, das ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. in Kos, vor der ionischen Küste, entstand und medizinische Schriften unterschiedlicher Autoren und Schulen enthält, werden physiologische Ausführungen zu Entstehen, Wachstum, Ernährung und Aufbau des Organismus durchwegs nach dem *hómoion-homofō*-Prinzip begründet, sei es nach Empedokles, Anaxagoras oder Demokrit; zum Teil auch mit dem *enantíon-enantíō*-Prinzip, was kein Widerspruch sein muss, denn Freundschaft des Gleichen und Feindschaft des Entgegengesetzten schließen sich nicht aus⁷⁴. In der Schrift „Über die alte Heilkunst“ wird über die Gleichartigkeit hinaus die Angemessenheit der Diät bezüglich der individuellen Konstitution betont, aus dem *hómoion* wird dann das *symphéron*, das Zuträgliche.⁷⁵ Wo es Gegensätze gibt, etwa warm und kalt oder feucht und trocken, gilt für die Therapie das Contrarium-Prinzip (*tá enantía tón enantíōn estín iémata*).⁷⁶ Die Wirkung aber zum Beispiel von Purganzen wird nach dem *hómoion-homofō*-Prinzip so erklärt, dass das Pharmakon den krankheitsbildenden Saft an sich zieht, mit sich zieht und ausscheidet.⁷⁷

Mit den Sophisten des 5. Jahrhunderts wurde das *hómoion-homofō*-Prinzip auch als Grundlage eines erkenntnistheoretischen Relativismus benutzt, insofern bei Protago-

71 Demokritos: Fragment B 164, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 176 f.

72 Demokritos: Fragment B 186, in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 183.

73 Hippokrates (1933–1940); Hippokrates (1839–1861).

74 Müller: Gleiches (1965), S. 112–150.

75 Hippokrates: De prisca medicina (*perí archaíes iétrikés*), in: Hippokrates (1839–1861), Bd. 1, S. 570–636; vgl. De locis in homine (*perí tópon tón katá anthrópon*), cap. 27, in: Hippokrates (1839–1861), Bd. 6, S. 320, Z. 3.

76 Hippokrates: De flatibus (*perí physón*), cap. 1, in: Hippokrates (1839–1861), Bd. 6, S. 92, Z. 10 f.; vgl. De victu salubri (*perí diatḗs hygieinés*), cap. 2, in: Hippokrates (1839–1861), Bd. 6, S. 76, Z. 3; De locis in homine (*perí tópon tón katá anthrópon*), cap. 42, in: Hippokrates (1839–1861), Bd. 6, S. 334, Z. 1–10; De morbo sacro (*perí hierés nousou*), cap. 18, in: Hippokrates (1839–1861), Bd. 6, S. 394 ff.; De affectionibus (*perí pathón*), cap. 11, 36, 38, in: Hippokrates (1839–1861), Bd. 6, S. 218, Z. 16; S. 246, Z. 13; S. 248, Z. 12. Vgl. Müller: Gleiches (1965), S. 142–145.

77 Hippokrates: De natura hominis (*perí phýsios anthrópou*), cap. 6, in: Hippokrates (1839–1861), Bd. 6, S. 44.

ras der Mensch zum Maß aller Dinge erhoben wurde und jedem nur das Seine, Vertraute, Verwandte und ihm Gleiche gefalle (*tó hómoion tó homoíō hēdy*), was einem neuen Individualismus Vorschub leistete. Freundschaft wurde nun, gehäuft im 5. Jahrhundert, nicht mehr nur auf Blutsverwandtschaft (*syggéneia*) zurückgeführt, sondern auf Gleichheit des Charakters (*homoíotropoi*), der Interessen, Leistungen und Sympathien. Der Gleichheitsgedanke ließ sich sowohl in kosmopolitischer Absicht verwenden, indem die gleiche Natur aller Menschen, von Hellenen wie von Barbaren, betont wurde (*phýsei pánta pántes homoíōs*)⁷⁸, als auch zum Zusammenhalt politisch Gleichgesinnter (*hómoioi tois homoíōis eúnoi*) oder – über Staatsgrenzen hinweg – gleicher Stände und Klassen⁷⁹.

Platon transformierte im 4. Jahrhundert v. Chr. den tradierten Satz *tó hómoion tó homoíō philon*⁸⁰ insofern, als für ihn Freundschaft immer ein gemeinsames Drittes einschließt, um dessentwillen etwas geliebt wird, das Gute (*agathón*). Freundschaft ist also letztlich Liebe zum Guten, zum zuerst Geliebten (*próton philon*)⁸¹, zum Göttlichen. Statt der bisher geltenden Gleichheit zwischen Liebendem und Geliebtem bestand Platon als Erster auf deren Ungleichheit, da es dem Verhältnis zwischen dem bedürftigen Menschen und dem Göttlichen entspricht. Das einzig legitime Gleich zu Gleich wäre die Vereinigung der Seele mit Gott, im Bereich des Geistes, wo nicht der Mensch, sondern Gott das Maß der Dinge ist.⁸² In der Angleichung an Gott (*homoíōsis theó*) nach Kräften (*katá tó dynatón*)⁸³ verwirklicht der Mensch in sich die Ordnung des *kósmos noētós*, der intelligiblen Welt.

Das schillernde vorsokratische Prinzip *hómoion-homoíō* wurde in der Ethik durch das platonische *agathón-agathō* ersetzt und damit der sophistische Relativismus durch die Idee des Guten überwunden. In seiner Kosmologie anerkannte Platon das *phéresthai prós tá hómoia* der Elemente als deren natürliche Verhaltensweise unter der Notwendigkeit (*anáγκē*), was aber außerhalb des Bereichs des Vernünftigen liegt (*alógōs kaí amétrōs*).⁸⁴ Erst durch Eingreifen der Gottheit, durch wohlgesinnte Überredung (*hypó peithoús émphronos*) der Ananke (Notwendigkeit) durch den Nus⁸⁵, entsteht ein zweckvoll eingerichteter sichtbarer Kosmos. – Das *hómoion-homoíō*-Prinzip findet sich bei Platon also auf zwei verschiedenen Ebenen: einmal als Triebkraft im Bereich der

78 Antiphon: Fragment B 44, Fg. B col. 2,10 f., in: Diels/Kranz (1985), Bd. 2, S. 353.

79 Pseudo-Xenophon: Athen. Resp. 3,10, in: Pseudoxenophon (1913), S. 82; vgl. Kommentar dazu auf S. 301–304.

80 Platon: Lysis 214b3 f., in: Platon (1900–1907), Bd. 3, o. S.; Platon: Nomoi 716c2, in: Platon (1900–1907), Bd. 5, S. 131; vgl. Platon: Symposium 195b6, in: Platon (1900–1907), Bd. 2, S. 182.

81 Platon: Lysis 219d, in: Platon (1900–1907), Bd. 3, o. S.

82 Platon: Nomoi 716c4, in: Platon (1900–1907), Bd. 5, S. 131.

83 Platon: Theaitetos 176b1, in: Platon (1900–1907), Bd. 1, S. 304; vgl. Platon: Politeia 500d1 und 613b1, in: Platon (1900–1907), Bd. 4, o. S.; vgl. Platon: Timaios 90d6, in: Platon (1900–1907), Bd. 4, o. S.

84 Platon: Timaios 53a8, in: Platon (1900–1907), Bd. 4, o. S.

85 Platon: Timaios 48a4, in: Platon (1900–1907), Bd. 4, o. S.

anáγκē und der *phýsis*, zum anderen aber als Ziel und Vollendung, wo es um die Angleichung an Gott durch den Nachvollzug der göttlichen Ordnung geht.⁸⁶

Aristoteles schließlich reduzierte das alte Prinzip Gleiches zu Gleichem dahingehend, dass er das *hómoion* auf das in ihm angelegte *tautón* zurückführte und das *phéresthai prós tó hómoion* als Aktualisierung des Potentiellen verstand. War bei Platon die *homofósis theó* eine nur den Menschen betreffende Maxime, wurde bei Aristoteles der Drang des Stoffes nach Form (als nach seinem Guten) bzw. nach Verwirklichung des potentiell in ihm Angelegten ein allgemeines Naturgesetz.⁸⁷ Die Bewegung hin zum Gleichen (*phéresthai prós tó hómoion*) geschieht nun dadurch, dass ein Stoff (*hylē*) in seine Form (*eídōs*) gelangt und somit ein *dynámei ón* zu einem *energeía ón* wird.⁸⁸ So erklärt sich für Aristoteles der Zug der Elemente nach ihresgleichen (*prós homóton híkésthai*); die Einwirkung auf Gleiches, die Artikulation des Embryos, die Ernährung durch Gleiches, die Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche und die Freundschaft der Gleichen. Vollendete Freundschaft (*teleía philía*) ist die derer, die sich der Tugend nach ähnlich sind (*kat' aretén hómoioi*), und gipfelt in sublimierter Selbstliebe (*philautía*), die auch *homofósis theó* und *theophilía* impliziert.⁸⁹

Iásthai-Denken

Neben dem *lógos*-Denken und dem *hómoion*-Denken gab und gibt es seit jeher aber auch altes Heilungswissen, das in keine der beiden genannten Kategorien passt und das im Folgenden *iásthai*-Denken genannt werden soll, also Heilungs-Denken, nach der griechischen Formel „*ho trósas kai iásetai*“⁹⁰, das heißt wörtlich: Der verwundet hat, wird auch heilen – oder kurz: Der Verwundende heilt auch.

Auf der Suche nach ältestem Heilwissen wird man in den Quellen freilich keine lehrbuchartige Definition erwarten können, sondern allenfalls Gleichnisse in Mythen bzw. aus vielen Erfahrungen abgezogene Merksätze. Als frühestes Zeugnis erscheinen uns die Kyprien, jenes Epos, das die Vorgeschichte der Ilias von Homer schildert und im 7. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist.⁹¹ Es enthält die Geschichte vom mysischen König Telephos, der von Achill mit dem Speer am Schenkel verwundet wurde. Nachdem die Wunde nicht heilen wollte, fragte der König das lykische Orakel Apolls in

86 Müller: Gleiches (1965), S. 187.

87 Vgl. Aristoteles: *Physica* 192a17 ff., in: Aristoteles (1950), o. S., und Aristoteles: *Metaphysica* 1072b3, in: Aristoteles (1980), S. 252.

88 Aristoteles: *Metaphysica* 1050a15, in: Aristoteles (1980), S. 188.

89 Aristoteles: *Ethica Nic.* 1177b26 ff., 1178a2 ff. und 1179a23–32, in: Aristoteles (1979), S. 214 f. und 218; vgl. Müller: Gleiches (1965), S. 187–190.

90 *Mantissae Proverbiorum*, Centuria II, 28, in: Leutsch (1958), S. 763, Z. 1. Vgl. Müller: Gleiches (1965), S. 149 f. Vgl. Müller: *Die Heilung* (1965), S. 227, Anm. 2.

91 Davies (2019), vor allem S. 138–148.

Patara (an der südionischen Küste) um Rat und erhielt die Antwort: „Nur wer die Wunde schlug, kann sie heilen“: *ho trósas kai iásetai*. Da begab sich Telephos ins Griechenlager, und wirklich machte Achill ihn gesund.

Dieser paradoxe Orakelspruch war in der Folge Kernstück von elf Telephosdramen, unter anderem von Aischylos und Euripides im 5. Jahrhundert v. Chr., die leider alle verloren sind, die Aristoteles aber im 4. Jahrhundert v. Chr. zu den schönsten Tragödien zählte.⁹² Auch in der Römischen Kaiserzeit war er ein Topos, der gern zitiert wurde, unter anderem von Ovid⁹³ und Plutarch⁹⁴ im 1. Jahrhundert n. Chr. Bereits Euripides hat aber seinem bis auf Reste verlorenen Telephosdrama eine Wendung gegeben, dass Achill nicht gewusst habe, was mit der Wunde zu tun sei, und erst der listenreiche Odysseus den Rat gegeben habe, Späne von der Lanzenspitze in die Wunde zu schaben.⁹⁵

Nach philologischem Sachverstand kann dies aber nicht die ursprüngliche Form der Erzählung gewesen sein, wenn man bedenkt, dass Homer bereits im 7. Jahrhundert v. Chr. in der Ilias berichtet, dass Achill ein Zögling Chirons war, von dem er die Heilkunst erlernt habe. Der Schüler Achills, Patroklos, wiederum war als Wundarzt ebenbürtig gleichgestellt den ruhmreichen Söhnen des Asklepios, Machaon und Podoleiros.⁹⁶ Chiron war ein Kentaur, halb Mensch und halb Pferd und auch sonst eine in jeder Hinsicht geteilte Natur: wild und mild zugleich, unsterblich und an einer unheilbaren Wunde leidend. Er selbst hatte die Heilkunst von Apoll gelernt und an Asklepios weitergegeben.

Festzuhalten bleibt, dass in der älteren, nicht erhaltenen, aber rekonstruierbaren Fassung des Mythos der Weg zur Heilung offenbar durch das Orakel, letztlich durch den Heilgott Apoll, geoffenbart wurde, der also nur einen Wink gab – während die praktische Anwendung durch den Arzt Achill vollbracht wurde, indem er als Erster das richtige Mittel fand. Nach einer zweiten Tradition soll Achill das Heilkraut Schafgarbe (*Achilleos*) entdeckt und damit Telephos (zusätzlich) geheilt haben.⁹⁷

Die Engführung und Verfälschung des Orakelspruchs wird auch deutlich bei Plinius im 1. Jahrhundert n. Chr., der in seiner Naturgeschichte das Kapitel „Heilmittel aus dem Rost“ damit illustrierte, dass er die tradierte Heilung des Telephos durch Achill durch ein „Abschaben des Rostes von seinem Schwerte“ erklärte.⁹⁸ Dabei kann ein so unerhörter und paradoxer Gedanke wie „Was verwundet, das heilt auch“ schwerlich aus der Wundarznei hervorgegangen sein. Es musste ihm eine allgemeinere Überle-

92 Aristoteles: Poetica 1453a19–23, in: Aristoteles (1965), S. 20.

93 Ovid: Metamorphosen XII 112 und XIII 171, in: Ovid (2004), S. 349 und 377; Amores II 9a,8 und Remedia amoris 47f., in: Ovid (1961), S. 48 und 206; Tristia V 2,15 und Epistulae ex Ponto II 2,26, beide in: Ovid (1915), o. S.

94 Plutarch: De audiendo (*perí tou akouéin*) 46f5, in: Plutarch (1974), S. 94.

95 Euripides: Telephos Fragmente 696–727, in: Kannicht (2004), S. 579–589.

96 Homer: Ilias 11,807–848, hier v. a. 828–835, in: Homer (1920), Bd. 1, o. S.

97 Plinius: Naturalis historia, 25. Buch, 19. Kap., Abs. 42, in: Plinius (1996), S. 42–44.

98 Plinius: Naturalis historia, 34. Buch, 15. Kap., in: Plinius (1989), S. 106.

gung zugrunde liegen, wie etwa auch die Schlange am Heilstab des Askulap zeigt⁹⁹, dass man Hilfe aus der Gefahr schöpfen kann, dass das Gefährliche und das Hilfreiche eins sind. – Neben reflexartigen Abwehrreaktionen auf Gefahren wie Tötung oder Eliminierung des Feindlichen hat ein Teil der Menschheit wohl schon früh erkannt, dass man durch Nutzbarmachung, Integration oder Zähmung des Bedrohlichen weiter kommt.

Unter Philosophen war die Rede vom Stachel oder „Biss“ der Philosophie ein gängiger Topos. Für Platon war der wahre Eros ein Stachel (*oistros*), der durch eine anfängliche Verwundung sowohl die Sehnsucht (*himeros*) nach Weisheit weckt als er dem Suchenden anschließend hilft, die Wege zur Erfüllung seiner Sehnsucht zu finden, wobei der Geliebte selbst „der einzige Arzt seiner größten Beschwerden“ ist (*iatrón mónon tón megístón pónōn*).¹⁰⁰ Lukian schilderte im 2. Jahrhundert n. Chr., wie ihn der Pfeil (*bélos*) eines weisen Philosophen mitten in die Seele wie ein Lichtstrahl traf, so dass ihm nur noch übrigblieb, „es eben wie Telephos machen zu müssen“ und „den, der ihn verwundet hat“ (*tón tróstanta*), zu „bitten, dass er ihn heilt“ (*iásthai parakalein*). Allerdings wird hier ebenso festgestellt, dass es auch „solche gibt, denen kein Pfeil etwas anhaben kann“. Eine gewisse Empfänglichkeit, sprich „natürliche Verwandtschaft [*syggenês*] mit der Philosophie“, sei Voraussetzung dieser Dynamik.¹⁰¹

Auch im jüdisch-christlichen Kulturkreis war der Gedanke der Heilsamkeit des Verletzenden geläufig: Im Buch Hosea des Alten Testaments, dessen Redaktion ab der Zeit des Babylonischen Exils im 6. Jahrhundert v. Chr. stattfand, betet der Prophet: „Lasst uns zurückkehren zu Jahwe. Denn er zerriss und er kann/wird uns heilen. Er verwundet und er kann/wird uns verbinden.“¹⁰² Im Buch Kohelet, das im 3. Jahrhundert v. Chr. entstand, lehrt der Prediger Salomo: „Die Worte der Weisen sind wie Stacheln und Nägel, eingeschlagen von den Herren der Versammlungen, sie wurden gegeben von einem Hirten.“¹⁰³ Und der Apostel Paulus spricht im 1. Jahrhundert n. Chr. von einem „Stachel“ (*skólops*), der ihm ins Fleisch gestoßen wurde (*edóthē moi tē sarkí*), ein teuflischer Bote (*áγγελος sataná*), der ihn misshandeln soll (*hína me kolapstzē*), damit er sich nicht überhebe (*hína mē hyperafrōmai*).¹⁰⁴

Eine allgemein bekannte Form von heilsamer Erschütterung ist die Katharsis, auf die die klassischen griechischen Tragödien und Komödien abzielten. Von Platon wurden sie nur indirekt thematisiert¹⁰⁵, Aristoteles aber definierte die Tragödie im 4. Jahrhundert v. Chr. in mustergültiger Form für die nächsten Jahrtausende. Für ihn ist eine

99 Vgl. dazu Leibbrand (1939).

100 Platon: Phaidros 252b1 und 255c1; vgl. 251aff. und 255aff., in: Platon (1900–1907), Bd. 2, S. 256 und 261; vgl. S. 255 f. und 260 f.

101 Lukian: Nigrinus (*Nigríou philosophía*) 35–38, in: Lukian (1972), S. 43–45.

102 Altes Testament, Hosea 6,1, in: Steurer (2003), Bd. 4, S. 23.

103 Altes Testament, Kohelet 12,11, in: Steurer (2003), Bd. 5, S. 315.

104 Neues Testament, 2 Kor 12,7, in: Nestle u. a. (1983), S. 490.

105 Platon: Philebos 48aff., in: Platon (1900–1907), Bd. 2, S. 117 ff.

Tragödie die Nachahmung einer ernsten Handlung, wobei „durch Mitleid und Furcht [*di' éléou kai phóbou*] eine Reinigung eben dieser Affekte [*tón toioútōn pathemátōn kátharsis*] bewirkt wird“.¹⁰⁶ Durch Mitleid mit dem tragischen Schicksal des Helden und Furcht vor dessen Hybris, die an eigene Untiefen gemahnt, besteht für die Zuschauer die Möglichkeit, das eigene passive Leiden in bewusste Aktivität umzuwandeln und damit zu überwinden. Wie auch bei dem altgriechischen Sprichwort *pathéin mathéin*, das heißt durch Leiden lernen, ist dies aber eine seltene und große Sache, die nicht wohlfeil zu haben ist, sondern moralische Kräfte und Mut erfordert.¹⁰⁷

Zusammenfassend und in groben Zügen lassen sich die bis hierher ausgeführten drei Denktraditionen etwa folgendermaßen charakterisieren: 1. Das *lógos*-Denken trägt die Signatur des Geldes, mit dessen Erfindung es seine geistige Karriere begann (Geld als Denkform, gestützt durch Monetarisierung des gesellschaftlichen Lebens und Handelns, das heißt Vergesellschaftung des Denkens in der Geldform):¹⁰⁸ Es ist rational, abstrahierend, unpersönlich, unsinnlich, quantifizierend, generalisierend, nomothetisch, analytisch, sezierend, kategorisch usw. 2. Das *hómoion*-Denken stammt aus dem seelischen Empfinden von Verwandtschafts-Beziehungen, von Stammeszugehörigkeit oder Gesinnungsgleichheit bis hin zu intuitiv erfassbaren Korrespondenzen zwischen Organen, Pflanzen, Mineralen und Planeten. 3. Das *iásthai*-Denken beruht auf der sinnlich-körperlichen Erfahrung, dass Traumata durch das (oder Ähnliches), was sie hervorgerufen hat, geheilt werden können, wie zum Beispiel die Wunde des Telephos durch Achills Speer, aber auch Verwundungen vom „Stachel“ der Philosophie oder des Eros durch den jeweiligen Verursacher.

Die Wurzeln der Medizin

Die im Vorigen aus den verfügbaren Quellen rekonstruierten und als eigenständige Denkart herausgearbeiteten geistesgeschichtlichen Strömungen bilden nun – so die These – den paradigmatischen Hintergrund, vor dem sich nicht nur die Homöopathie konstituierte, sondern sich jede Art von Medizin fragen müsste, inwieweit sie wirkliche Heilkunst sei. Die unterschiedliche Genealogie des *lógos*-, *hómoion*- und *iásthai*-Denkens aus verschiedenen sozioökonomischen Kontexten spiegelt sich auch in der jeweils unterschiedlichen Ausprägung bzw. Vorherrschaft der einzelnen Momente in den Epochen der Medizingeschichte wider.

1. So spielte das *lógos*-Denken, das aus dem Geist monetarisierter Ökonomien in autoritären Regimen stammt, die größte Rolle in Medizinsystemen, wo eine profes-

106 Aristoteles: *Poetica* 1449b27 f., in: Aristoteles (1965), S. 10. Siehe auch Aristoteles: *Politica* 1341b32–1342a28, in: Aristoteles (1957), S. 266 f. Vgl. Bernays (1880) und Vonessen (1980), S. 74–81.

107 Vonessen (1980), S. 73.

108 Brodbeck (2009).

sionalisierte Ärzteschaft den Anspruch erhob, im Gegensatz zu ungebildeten Laien die eigentlichen Hintergründe der Abläufe des menschlichen Organismus zu erkennen und zu beherrschen – ganz in Analogie zur Haltung der Vorsokratiker, mit der elitären Erkenntnis des ominösen Einen (sei es Wasser, Luft, Feuer, die Zahl, der Nus oder das Sein) das Wesen des Kosmos und die Abläufe in der Gesellschaft durchschaut zu haben. Beispiele aus der Medizingeschichte reichen von den rationalistischen Teilen des Corpus Hippocraticum¹⁰⁹ über Galen und die scholastische Medizin bis in die moderne High-Tech-Medizin und ihre reduktionistische Fokussierung auf Daten, Statistiken und evidenzbasierte Studien.

2. Das *hómoion*-Denken, dessen Konzeptualisierung innerhalb der Naturphilosophie und Medizin sich aus einer naturwüchsigen Sinnlichkeit und Vorliebe an Gleichartigem in einem eher demokratischen Umfeld herleitet, war immer stark vertreten in Medizinkonzepten, die großen Wert auf verschiedene Qualitäten und ein Eingebundensein in ein Geflecht von Beziehungen legten, sei es des Menschen zu seiner Umwelt oder der Organe und Körpersäfte zu den kosmischen Elementen. Die Humoralpathologie, die ursprünglich aus der Beobachtung von Entsprechungen, das heißt von *hómoion*-Beziehungen, und der Differenzierung verschiedener Qualitäten entstand, kann hier nur zur Hälfte als Beispiel dienen, da sie bald von ihrer anderen Hälfte, der Systematisierung und Dogmatisierung durch das *lógos*-Denken, überlagert und vereinnahmt wurde, was ihr aber immerhin Geltung bis ins 18./19. Jahrhundert verschaffte. Überwiegend vom *hómoion*-Denken geprägt war die Medizin des Paracelsus¹¹⁰, der sich dezidiert von der scholastischen *lógos*-Rationalität abwandte und stattdessen immer neue Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogien, Signaturen von Pflanzen sowie Verwandtschaften von Gestirnen, Metallen, Körperteilen usw. suchte, um sie mit alchemistischen und magischen Mitteln zu beeinflussen¹¹¹.

3. Das *íásthai*-Denken fällt insofern aus dem vermeintlichen Rahmen von drei nebeneinander stehenden, gleichwertigen Prinzipien, als es – im Unterschied vor allem zum ersten, etwas weniger zum zweiten – keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, Wissenschaftlichkeit, Quantifizierbarkeit, Standardisierbarkeit, Reproduzierbarkeit usw. erheben kann. Heilung durch das Verletzende ist, im weiten ursprünglichen Verständnis, eben kein Automatismus oder Naturgesetz, sondern eine hohe Kunst, die nur wenigen Eingeweihten zugänglich ist und wohl nur in geeigneten Einzelfällen glückt. Von der Heilung des Telephos durch seinen Kriegsfeind Achill bis zur kathartischen Läuterung der Furcht einzelner Theaterbesucher durch die Furcht um den tragischen

109 Vgl. Coulter (1975), S. 3–124.

110 Paracelsus (1929–1933); Paracelsus (1926–1932).

111 Braun (1993); Schipperges (1976); Benzenhöfer (1997); Anrich (1989).

Helden war diese Art von Heilung nie ein Rezept für die Massen, sondern erforderte vom Patienten eine besondere Disposition und vom Arzt ein besonderes Geschick.¹¹²

Die Wurzeln Hahnemanns

Wie kam Hahnemann dazu bzw. wie gelang es ihm, diese drei fundamentalen Denkströmungen so in die von ihm begründete Homöopathie zu integrieren, dass diese – im Gegensatz zu nahezu allen anderen Medizinsystemen – auch methodisch relevant werden konnten?

1. Als Kind seiner Zeit, der Aufklärung, war Hahnemanns Bewusstsein überwiegend im Sinne des *lógos*-Denkens geprägt. Seine Schriften zeigen ihn, vor allem bis 1810, als einen, der die Medizin zu einer Wissenschaft, möglichst einer mathematischen, erheben wollte und seine neue Heilkunde entsprechend mit rationalen Theorien zu begründen versuchte.¹¹³

2. Als Kind seiner Zeit hatte er aber auch Teil an der Kultur und Stimmungslage der Empfindsamkeit und später der Romantik¹¹⁴, was zum einen sein hohes Pathos, was seine Sittlichkeit, sein hohes Menschenbild und seinen Gottesbegriff betrifft, erklären mag, zum anderen seine Liebe zu seinen Mitmenschen und ihren individuellen Besonderheiten, also die Vielfalt der Qualitäten des Lebens bzw. der Symptome der Patienten. Diese Vielfalt der Erscheinungen (und sein Ansprechen darauf, im Sinne des *hómoion*-Prinzips) konnte ein Rationalist damals aber nicht mehr dadurch retten, dass er sie etwa in ein natürliches Entsprechungssystem à la Signaturenlehre einordnete, schon deshalb nicht, um nicht in Zusammenhang mit Paracelsus gebracht zu werden, was für Aufklärer ein Tabu war. Reine *lógos*-Wissenschaft hat andererseits aber auch keinen Platz dafür, denn dort werden Qualitäten grundsätzlich zu Messwerten reduziert und nach kausal-mechanischen Gesichtspunkten verarbeitet.

3. Als Kind seiner Zeit war Hahnemann schließlich auch Freimaurer¹¹⁵, was auf rituell-mystische Initiations-Erfahrung schließen lässt, und hatte durch seine humanistische Bildung in der Elite-Schule St. Afra in Meißen und die Beherrschung der alten

112 In Einzelfällen mag sich auf diese Weise ein Individuum sogar selbst kurieren können. Nachdem sich zum Beispiel Johann Wolfgang von Goethe in Marienbad ein letztes Mal leidenschaftlich verliebt hatte (1823, in Ulrike von Levetzow) und sein Heiratsantrag abgelehnt worden war, rettete der Dichter sozusagen seine liebeskranke Seele durch das Verfassen der „Marienbader Elegie“, die seinen qualvollen Zustand verdichtete und sehr offen zum Ausdruck brachte und die ihm sein Freund Carl Friedrich Zelter immer wieder vorlesen musste, bis er Wochen nach seinem Zusammenbruch langsam, aber sicher genas. So kam Goethe hier, wie Zelter sagte, „die Heilung vom Speer, der ihn verwundet hatte“. Zit. n. Zweig (1983), S. 133. Vgl. Goethe (2006), Bd. 1, S. 775, 781; Bd. 3, S. 614–618.

113 Schmidt (1990).

114 Kuzniar (2017).

115 Hoede (1968).

Sprachen sozusagen barrierefreien Zugang zur gesamten griechischen und lateinischen Originalliteratur. So ist es überaus unwahrscheinlich, dass er das *iásthai*-Prinzip, dass also das Verletzende auch heilen kann, nicht gekannt haben sollte. Im Übrigen war der Gedanke damals auch für profane Mediziner keineswegs abwegig, wie die erste Impfung mit Kuhpocken durch Edward Jenner 1796¹¹⁶, im Jahr der Erstpublikation von Hahnemanns neuem Prinzip¹¹⁷, zeigt.

Hahnemann hat also weder einfach der modernen Medizin zu einem wissenschaftlichen Fortschritt verholfen noch eine Ähnlichkeits-Therapie im Sinne des tradierten *hómoion*-Denkens begründet noch eine esoterisch-elitäre Heilspraxis, die nur wenigen Eingeweihten zugänglich ist. Vielmehr hat er – unter Zugrundelegung der Idee systematischer Arzneimittelprüfungen an Gesunden – vermocht, 1. seine neue Lehre als wissenschaftlich im Sinne einer experimentellen Pharmakologie darzustellen, 2. an das Ähnlichkeitsdenken anzuknüpfen, jedoch nicht direkt, etwa als Kurzschluss von einer vulgären Signaturenlehre auf eine nur intuitive Ähnlichkeitstherapie, sondern vermittelt über die objektivierbare Reaktion des Organismus auf Krankheits- bzw. Arzneireize, und 3. dem alten Heilprinzip gerecht zu werden, indem er es zu dem Konzept operationalisierte, dass die Verstimmung der Lebenskraft, die durch einen Krankheitsreiz verursacht wurde, durch einen ähnlichen Arzneireiz ausgelöscht werden könne, ja müsse.¹¹⁸

Die Wurzeln der Homöopathie

Die Homöopathie Hahnemanns hat also mehrere Wurzeln, mindestens die drei hier erstmals vorgeführten Denktraditionen: 1. Ihr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit beruht auf dem *lógos*-Denken, 2. ihr Anspruch auf Individualisierung und Rettung der Qualitäten auf dem *hómoion*-Denken und 3. ihr Anspruch auf Heilung durch einen ähnlichen Krankheitsreiz auf dem *iásthai*-Denken. Im Gegensatz zur modernen Iatrotechnologie, die sich spätestens seit der Allianz von Medizin und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert so gut wie ausschließlich dem *lógos*-Denken verschrieben hat, ist die Homöopathie mindestens ein Zwitter, ja eigentlich ein „Tritter“, wofür es bisher nicht einmal ein Wort gibt, geschweige denn ein Konzept.

Zusammengesetzt aus heterogenen und letztlich inkompatiblen Bestandteilen, ist sie ein fragiles Gebilde, das durch Überbetonung, Herausvergrößerung oder gar Absolutsetzung lediglich eines ihrer Aspekte Schaden nehmen würde. Sie ist daher von mehreren Richtungen her gefährdet und bedroht.

116 Jenner (1798).

117 Versuch über ein neues Prinzip zur Auffindung der Heilkräfte der Arzneisubstanzen, nebst einigen Blicken auf die bisherigen (1796), in: Hahnemann (2001), S. 212–230.

118 Hahnemann (2002).

1. Versucht man die Homöopathie nur vom *lógos*-Denken her zu begreifen, zu beweisen oder zu widerlegen, wie das die sogenannte naturwissenschaftlich-kritische Richtung innerhalb der Homöopathenschaft vorhatte und heute die Vertreter einer *evidence-based medicine* fordern, werden einem die anderen beiden Dimensionen entgehen und man wird nicht mehr sehen, dass auch die exaktesten klinischen Studien immer zwei Schwachstellen und blinde Flecken haben werden: zum einen die Fähigkeit des einzelnen Therapeuten zur Simile-Findung, zum anderen der Vorbehalt des *íásthai*-Prinzips, dass Heilung auf diese Weise gelingen kann, aber nicht muss.

2. Versucht man die Homöopathie nur von einem schlichten *hómoion*-Denken her zu praktizieren, also Ähnlichkeits-Bezüge jeder Art zwischen Patient und Arzneimittel herzustellen, von botanischen, zoologischen, astrologischen bis hin zu psychoanalytischen und mythologischen Entsprechungen, wie dies bei einer nicht geringen Anzahl von heutigen Homöopathinnen und Homöopathen en vogue ist, so entgleiten einem auch hier die anderen beiden Dimensionen und man sieht nicht, dass damit sowohl der wissenschaftliche Anspruch der Homöopathie aufgegeben wird als auch der Kerngedanke der Katharsis, dass ein Heilmittel nicht nur oberflächlich passen und gefallen, sondern verwunden muss, was aber im Falle der Homöopathie nur in Arzneimittelprüfungen an Gesunden feststellbar ist.

3. Versucht man die Homöopathie nur noch von einem spirituellen *íásthai*-Denken aus zu verstehen und ihren Indikationsbereich auf alles, was einem begegnen kann, zu erweitern, indem man etwa auch Musikstücke, Märchen oder Gedichte „prüft“ und therapeutisch zu verwenden versucht, so entgleiten einem wieder die beiden anderen Dimensionen und man merkt nicht mehr, dass sich sowohl der eigene wissenschaftliche Anspruch als auch das Substrat der Simile-Beziehung immer weiter verflüchtigen.

Die Herausforderung

Zur Homöopathie gehört daher die bleibende Herausforderung, die sie konstituierenden Denkströmungen in der Waage zu halten und in eine gelungene konkrete Praxis zu integrieren. Dies betrifft nicht nur die homöopathische Therapie, Forschung und Lehre, sondern auch die berufspolitische Aufgabe, den Stellenwert der Homöopathie innerhalb der Gesellschaft und ihrer Subsysteme immer neu zu bestimmen, zu konsolidieren und zu verteidigen. Spätestens aber bei der Frage, ob bzw. inwieweit etwa Kooperation oder Synergien mit anderen konkurrierenden Heilmethoden möglich oder sinnvoll sind, wird es unumgänglich, den Zeitgeist mit in den Blick zu nehmen, der sich – zumindest im wissenschaftlichen Bereich – in den letzten Jahrzehnten als der Homöopathie gegenüber zunehmend verständnislos gezeigt hat.

Hier erweisen sich die im Vorigen entwickelten Kategorien als nützlich, Entwicklungen oder Versäumnisse zu sehen, die man ohne sie nicht wahrnehmen, geschweige denn einordnen könnte. Was hier als konstitutive Basis jeder Art von Heilkunst ab-

gehandelt wurde, lässt sich ebenso gut auch auf andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens anwenden, wie etwa Kunst, Religion, Wissenschaft, Politik usw. Ohne das sich damit eröffnende Forschungsfeld annähernd umreißen zu können, mögen abschließend einige allgemeine Hinweise dazu genügen.

1. Im Zuge von Industrialisierung, Kapitalisierung, Kommerzialisierung, Globalisierung, Digitalisierung, in Verbindung mit einem allgemeinen Materialismus, Egoismus, Hedonismus und Agnostizismus, scheint sich das *lógos*-Denken in der modernen westlichen Welt verselbständigt zu haben. Das vorherrschende Paradigma ist der rationale *homo oeconomicus*, der allein aufgrund von quantitativen Daten vermeintlich logische Entscheidungen trifft – und dabei von der Vieldimensionalität des menschlichen Lebens und seiner Kultur(geschichte) nichts mitbekommt. Von einer solchen Position aus lassen sich aber weder die Homöopathie noch Kunst oder Religion noch die Mentalität anderer Kulturen oder Epochen begreifen.

2. Das *hómoion*-Denken, das offenbar zur anthropologischen Grundausstattung jedes (unverbildeten) Menschen gehört und das bereits die Vorsokratiker als eigenständiges naturphilosophisches Prinzip zu konzeptualisieren versuchten, ist seit jeher und nach wie vor – wenngleich intellektuell vernachlässigt und unreflektiert, daher unbewusst – wirkmächtig. Dass sich Ähnliches und Vertrautes anzieht und zusammenhält, während sich Unähnliches und Fremdes skeptisch bis feindlich gegenübersteht, zeigen historisch nicht nur die fortwährende Herausbildung von ethnischen, religiösen, ideologischen und nationalen Identitäten und ihre dementsprechenden Konflikte und gegenseitigen Kriege, sondern auch die gegenwärtige Zersplitterung der westlichen libertären Gesellschaften in immer homogenere Echokammern, denen sowohl das Interesse als auch die Bereitschaft zur Verständigung mit anderen ermangelt. Da es sich hier grundsätzlich um naturwüchsige Instinkte handelt, die als solche (mit Hilfe geeigneter Kategorien) zu erkennen und anzuerkennen wären, können aus dieser desolaten Situation weder rationalistische Beschwichtigungen noch emotionale Empörung helfen, sondern allenfalls eine Weiterführung von Platons und Aristoteles' Ansatz, das *hómoion*-Denken (als ohnehin unumgänglich) aufzugreifen und von einer bloß naturalistischen auf eine ethisch weiterführende Ebene zu heben, indem man es auf ein gemeinsames Drittes, etwa die Idee des Guten oder Gott, bezieht (s. o.). Hier sind auch die westlichen Kirchen gefragt, inwieweit in ihnen neben markt- und machtorientiertem *lógos*-Denken noch genug seelsorgerisch ausgerichtetem *hómoion*-Denken Raum gegeben wird.

3. Das *iásthai*-Denken, seit jeher so etwas wie das Juwel der Heilkunst und im eigentlichen Sinne nur dazu Berufenen vorbehalten, kam spätestens seit der Allianz der Medizin mit den Naturwissenschaften, einschließlich ihrer methodischen Ausrichtung auf Quantifizierbarkeit, Reproduzierbarkeit und Standardisierbarkeit, der Kommodifizierung und Kommerzialisierung der Medizinprodukte und der Professionalisierung der Ärzteschaft unter die Räder. Entsprechend ratlos und – im philosophischen Sinne – sprachlos steht das Gros der heutigen Gesellschaft Phänomenen wie vermeintli-

chen sogenannten Placebo-Wirkungen, aber auch Sinnhaftigkeit von Leiden, Hingabe oder Verzicht, der Dialektik von Reue und Absolution, von Tod und Auferstehung usw. gegenüber. Der Bedeutungsverlust des Kerngedankens des Christentums in der westlichen Welt macht sich offensichtlich auch in anderen Systemen der Gesellschaft bemerkbar.

Die drei hier vorgestellten Dimensionen des Denkens wieder ins Gleichgewicht zu bringen, ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe, an der alle in ihrem eigenen Bereich mitwirken können. In dem Maße, wie es gelingen sollte, neben dem heute alles dominierenden und vereinnahmenden *lógos*-Denken das *hómoion*- und *íásthai*-Denken zu rehabilitieren, wird auch die Homöopathie wieder einen besseren Stand in Wissenschaft und Gesellschaft einnehmen.

Bibliographie

- Anrich, Elsmarie: Groß Göttlich Ordnung. Thomas von Aquin, Paracelsus, Novalis und die Astrologie. Tübingen; Zürich; Paris 1989.
- Aristoteles: *Physica*. Hg. von William D. Ross. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) Oxford 1950.
- Aristoteles: *Politica*. Hg. von William D. Ross. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) Oxford 1957.
- Aristoteles: *De arte poetica liber*. Hg. von Rudolphus Kassel. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) Oxford 1965.
- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. Hg. von Ingram Bywater. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) Oxford 1979.
- Aristoteles: *Metaphysica*. Hg. von Werner Jaeger. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) Oxford 1980.
- Benzenhöfer, Udo: Paracelsus. Hamburg 1997.
- Bernays, Jacob: Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas. Berlin 1880.
- Braun, Lucien: Paracelsus. Alchemist, Chemiker und Erneuerer der Heilkunst. München 1993.
- Brodbeck, Karl-Heinz: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik. Darmstadt 2009.
- Coulter, Harris L.: *Divided legacy. A history of the schism in medical thought*. Bd. 1: The patterns emerge: Hippocrates to Paracelsus. Washington, D. C. 1975.
- Davies, Malcolm: *The Cypria*. (=Hellenic Studies 83) Washington, D. C. 2019.
- Diels, Hermann; Kranz, Walther (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. 3 Bde. 6., verb. Aufl. Zürich; Hildesheim 1985.
- Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt. 3. Aufl. Hamburg 1990.
- Gigon, Olof: *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*. 2. Aufl. Basel 1968.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Hg. von Ernst Beutler. (=Artemis-Gedenkausgabe von 1949) München 1977.

- Goethe, Johann Wolfgang von: Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter. Hg. von Edith Zehm u. a. (=Johann Wolfgang Goethe. Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe 20.1–20.3) 3 Bde. München 2006.
- Haehl, Richard: Samuel Hahnemann. Sein Leben und Schaffen. 2 Bde. Leipzig 1922.
- Hahnemann, Samuel: Gesammelte kleine Schriften von Samuel Hahnemann. Hg. von Josef M. Schmidt und Daniel Kaiser. Heidelberg 2001.
- Hahnemann, Samuel: Organon der Heilkunst. Textkritische Ausgabe der sechsten Auflage. Hg. von Josef M. Schmidt. Neuausg. Stuttgart 2002.
- Hippokrates: Oeuvres complètes d'Hippocrate. Hg. von Émile Littré. 10 Bde. Paris 1839–1861.
- Hippokrates: Die Werke des Hippokrates. Die hippokratische Schriftensammlung in neuer deutscher Übersetzung. Hg. von Richard Kapferer. 5 Bde. Stuttgart 1933–1940.
- Hoede, Karl: Samuel Hahnemann. In: Quatuor-Coronati-Hefte 5 (1968), S. 5–31.
- Homer: Homeri Opera. Bd. 3–4: Odyssee. Hg. von Thomas W. Allen. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) 2. Aufl. Oxford 1917–1919.
- Homer: Homeri Opera. Bd. 1–2: Ilias. Hg. von David B. Monro und Thomas W. Allen. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) 3. Aufl. Oxford 1920.
- Jenner, Edward: An inquiry into the causes and effects of the variolae vaccinae, a disease discovered in some of the western counties of England, particularly Gloucestershire, and known by the name of the cow pox. London 1798.
- Jütte, Robert: Samuel Hahnemann. Begründer der Homöopathie. München 2005.
- Kannicht, Richard (Hg.): Tragicorum Graecorum Fragmenta. Bd. 5,2: Euripides. Göttingen 2004.
- Kuzniar, Alice A.: The birth of homeopathy out of the spirit of Romanticism. Toronto 2017.
- Leibbrand, Werner: Der göttliche Stab des Askulap. Vom geistigen Wesen des Arztes. 3. Aufl. Salzburg 1939.
- Leutsch, Ernst Ludwig von (Hg.): Corpus Paroemiographorum Graecorum. Bd. 2: Diogenianus, Gregorius Cyprius, Macarius, Aesopus, Apostolius et Arsenius, Mantissa proverbiorum [1851]. Göttingen 1958.
- Lukian: Luciani Opera. Tomus I. Libelli 1–25. Hg. von Matthew D. Macleod. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) Oxford 1972.
- Müller, Carl Werner: Die Heilung „durch das Gleiche“ in den hippokratischen Schriften ‚De morbo sacro‘ und ‚De locis in homine‘. In: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 49 (1965), S. 225–249.
- Müller, Carl Werner: Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens. (=Klassisch-philologische Studien 31) Wiesbaden 1965.
- Nestle, Eberhard u. a. (Hg.): Novum Testamentum Graece. 26. Aufl. Stuttgart 1983.
- Nietzsche, Friedrich: Die vorplatonischen Philosophen. In: Nietzsche, Friedrich: Kritische Gesamtausgabe. 2. Abteilung, 4. Band: Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75). Berlin; New York 1995, S. 207–362.
- Ovid: P. Ovidi Nasonis Tristium libri quinque ibis ex ponto. Libri quattuor halieutica fragmenta. Hg. von Sidney G. Owen. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) Oxford 1915.
- Ovid: P. Ovidi Nasonis Amores. Medicamina faciei femineae. Ars amatoria. Remedia amoris. Hg. von Edward J. Kenney. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) Oxford 1961.
- Ovid: P. Ovidi Nasonis Metamorphoses. Hg. von Richard J. Tarrant. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) Oxford 2004.
- Paracelsus: Paracelsus' sämtliche Werke. Nach der 10bändigen Huserschen Gesamtausgabe (1589–1591) zum erstenmal in neuzeitliches Deutsch übersetzt. Hg. von Bernhard Aschner. 4 Bde. Jena 1926–1932.

- Paracelsus: Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus. Sämtliche Werke. 1. Abteilung: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Hg. von Karl Sudhoff. 14 Bde. München; Berlin 1929–1933.
- Platon: Platonis Opera. Hg. von Ioannes Burnet. (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) 5 Bde. Oxford 1900–1907.
- Plinius: C. Plinii Secundi naturalis historiae libri XXXVII. C. Plinius secundus d. Ä. Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch 34. Hg. von Roderich König. Darmstadt 1989.
- Plinius: C. Plinii Secundi naturalis historiae libri XXXVII. C. Plinius secundus d. Ä. Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch 25. Hg. von Roderich König. Darmstadt 1996.
- Plotin: Plotins Schriften. Griechischer Lesetext und deutsche Übersetzung. Hg. von Richard Harder, Rudolf Beutler und Willy Theiler. 6 Bde. Hamburg 1956–1971.
- Plutarch: Plutarchi Moralia. Bd. 1. Hg. von Hans Gärtner. (=Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Leipzig 1974.
- Pseudoxenophon: Die pseudoxenophontische Athenaion Politeia. Hg. von Ernst Kalinka. (=Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern) Leipzig; Berlin 1913.
- Schadewaldt, Wolfgang: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Frankfurt/Main 1979.
- Schipperges, Heinrich: *Magia et Scientia bei Paracelsus*. In: Sudhoffs Archiv 60 (1976), S. 76–92.
- Schmidt, Josef M.: *Die philosophischen Vorstellungen Samuel Hahnemanns bei der Begründung der Homöopathie (bis zum Organon der rationellen Heilkunde, 1810)*. München 1990.
- Seaford, Richard: *Money and the early Greek mind. Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge 2004.
- Seaford, Richard: *The origins of philosophy in ancient Greece and ancient India. A historical comparison*. Cambridge 2020.
- Steurer, Rita Maria (Hg.): *Altes Testament. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia* 1990. 5 Bde. Stuttgart 2003.
- Thomson, George: *Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft. Bd. 1: Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis*. 4. Aufl. Berlin 1980.
- Thomson, George: *Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft. Bd. 2: Die ersten Philosophen*. 4. Aufl. Berlin 1980.
- Tischner, Rudolf: *Geschichte der Homöopathie. 1. Teil: Die Vorläufer der Homöopathie*. Leipzig 1932.
- Vonessen, Franz: *Was krank macht, ist auch heilsam. Mythisches Gleichheitsdenken, Aristoteles' Katharsis-Lehre und die Idee der homöopathischen Heilkunst*. Heidelberg 1980.
- Whitehead, Alfred North: *Process and reality. An essay in cosmology*. New York 1929.
- Zweig, Stefan: *Sternstunden der Menschheit. Zwölf historische Miniaturen*. Frankfurt/Main 1983.

Josef M. Schmidt, Prof. Dr. Dr.

Ludwig-Maximilians-Universität München

Institut für Ethik, Geschichte und Theorie der Medizin

Lessingstr. 2

80336 München

jos¹ef.m.schmidt@lrz.uni-muenchen.de